

善導における末法思想と罪惡意識

三枝樹隆 善

一、序

二、末法思想の興起

三、末法到來の意識

四、善導教學と末法思想

五、善導に及ぼした『涅槃經』の影響

六、善導における罪惡觀と懺悔觀

七、結

一、序

善導の教學は、インド・シナ・日本の淨土教の思想史を通じて、最も重要な意義をもつものであると言わなければならない。それは、いわゆるシナ淨土教の思想を大成するとともに嚴密な意味における純粹淨土教を開顯したと

言えるからである。

シナの淨土教は、善導以前には、聖道門的立場に立つてゐる極めて高尚な教えのように理解されていた。ところが、隋の時代になると、その思想はもっぱら『觀無量壽經』を中心として展開されるようになった。そこで、善導は、曇鸞・道綽の思想をうけついで、淨土教は全く凡夫のための教えであるということを明らかにしたのである。すなわち、善導は『無量壽經』に説かれてゐるところの「佛の大悲」、すなわち他力の本質を把握して、さらに『觀無量壽經』を機の反省によつて見直したのである。そこにかれ特有の宗教的思想的立場があると云えるのである。われわれは、善導が、生死流轉罪業深重の機根、すなわち人間はしよせん凡夫であるということを明らかにして、その思想の上に立脚して確乎たる宗教を宣布したという事實を見逃してはならない。それでは、かれが苦心して組織し體系づけてゐるかれの教學の特徴ともいふべきものは、いつたいどのような點に見出すべきであらうか。それは一言にしていえば、かれ獨自の人間觀にあるといふことができる。

淨土教は、言うまでもなく、佛と人間との關係の上に成立してゐる宗教である。それゆゑに、佛とは何であるか、という問題に對する解答がまず要請されなければならないと同時に、人間とは何であるか、という問題も當然究明されなければならない。前者は、いわゆる法の立場に立つものであり、後者は、いわゆる機の立場に立つものである。したがつて、機法二面の立場を究明することが、すなわち淨土教の理解への第一歩であると言わなければならない。かかる觀點に立つて、善導が『觀經疏』『散善義』に明確にしてゐる機法二信は、かれの教學の根本的な思想的立場を示すものであつて、前者は、罪惡生死の凡夫である「機」の自覺であり、後者は、阿彌陀佛の本願力によつて救済されるという「法」の立場を明確にするものである。したがつて、この確信は、いかなる罪惡の凡夫といえ

どもそのまま高妙の淨土へ往生することができるといふ、いわゆる「凡人報土」の教學を成立せしめ、凡夫のための宗教を昂揚したのであつた。

今日、われわれは、日本の佛教を代表する宗教思想といへば、即座に禪と淨土教を思い浮かべる。兩者は何れもその立場において相い容れざるものであるが、その歸結においては全く同一と言へるのである。日本における淨土教は法然・親鸞の思想を中心とするものであるが、その思想が善導の教學に基づくものであるということは、周知の事實である。それは、すなわち善導教學の日本的展開にほかならないと言えるであろう。法然は、自著『選擇本願念佛集』の中において「偏えに善導一師に依る」と述べて、かれの根本的な思想的立場を明らかにしているが、親鸞もまた、その著『淨土文類聚鈔』に「善導獨り佛の正意に明らかにして、深く本願に籍りて眞宗を興したもう」と言つて極度に善導を讃仰している。このように、淨土宗における安心起行も、また眞宗における信仰も、さらにまた淨土教諸派の教義もすべて主として善導の著述五部九卷に負うていることは、ここに改めて言うまでもないであらう。

ところで、隋唐時代の佛教界に對して最も大きな影響を及ぼした思想と言へば、それはすなわち末法思想である。この時代に生存していた善導の教學乃至思想を明確に理解しようとするれば、どうしても末法思想という問題に觸れておかなければならない。隋代に末法思想を根底として凡夫としての人間を救済するための新しい宗教を宣布した人としては、三階教の信行と淨土教の道綽とが擧げられるが、特に末法思想の顯著な隋佛教界において活躍した淨土教徒としての道綽の思想を受け繼いだ善導が、思想的に著しく末法思想の影響を受けているということは至極當然のことと言わなければならない。善導の思想乃至教學を理解しようとする場合に、もしも當時の時代思潮として

の末法思想の理解を缺いたならば、善導その人の思想に接近することはほとんど不可能である。したがって、ここでは、まず、隋唐時代における末法思想の問題を考察して、以下、善導における罪惡意識の問題に論及してみようと思う。

二、末法思想の興起

シナにおいて末法の思想が、どのような事情のもとに興起したかということについては、その理由をおおむね次の三種に區分して述べることができる。すなわち、その第一は、澆末を説き正像の年時を明示している經典に接すること、その第二は、釋迦入滅の年代をどこに置くかということ、その第三は、澆末の姿を目前に見せつける教團の墮落と外部からの迫害であるということが、それである。⁽¹⁾かかる見地からの理解としては、すでにインドにおける龍樹の『大智度論』には、一女性が出家を求めたことから、正法は五百年にして衰微するということをあげ、⁽²⁾あるいは釋尊の滅後、時代を過ぎ行くことにおいてその正法は衰滅し、同時にその時代は漸次濁惡となつて行き、⁽³⁾その人間の能力は底下して行くということが述べられている。これは、釋尊の滅後における佛教の危機を示しており、のちにシナにおいて正像末の三時が明確に組織される思想的前提となつたと見做すことができる。いわゆる正像末の三時に對する見解としては、唐時代における法相宗の窺基（六三二〜六八二）が、『大乘法苑義林章』卷六に、⁽⁴⁾教行證の三を具することを正法であるといい、次いで教と行とは具備するが證することのできない時を像法といい、また教だけが残つて行證がともなわない時が末法であると述べている。すなわち、三時の思想は、釋尊の入滅を基點として時代が經過することによつて佛陀の教えが次第にうすれ、あるいは最後に衰滅して行くことを確か

めるものであつて、これは佛教の消極的な歴史觀と見るべきものである。また原始佛教經典として知られる『雜阿含經』⁽⁵⁾および『中阿含經』⁽⁶⁾などには、如來の正法が滅せんとするとき、相似の像法が世間に出て正法が滅するのであると説き、あるいは正法は一千年に住まるべし、などと説いてその年時を明記している。正法一千年あるいは五百年とする説は、諸經典によつて異なるものであるが、⁽⁷⁾何れにしても、このようにインドにおいて正像の二時が説示されていることは注目すべきことである。インドにおけるこの正像の二時がシナ佛教に反映して、そこで末法が加えられて明確に三時の思想が組織されたのである。そうしてこの三時の思想がただ單に佛教の衰え行く姿の空想的な歴史的區分と見做すならば、何も問題は起らないのであるが、實際問題として、隋唐時代に異常に發展した末法思想は、『涅槃經』系統の諸經典に記されている五濁の思想と法滅の思想とが結びついて現われた思想であり、その末法思想の著しい影響のもとに僧侶は頹廢し、社會は濁亂し、また人間は痛切に罪惡意識を感ずるようになったのであつた。

それでは、いつたい隋唐時代における末法觀が、教法の衰滅、社會の濁亂、および人間の機根の弱劣さを理論的に意味づけたものは何であつたのであろうか。その理論的説明の典據としては、法滅の思想、五濁の思想をもつ經典としてすでに解明⁽⁸⁾されているように、『涅槃經』『佛藏經』『堅劫經』『法滅經』『十輪經』『毘婆沙論』『俱舍論』『入大乘論』などが擧げられる。

また北齊の佛教界へ北インドから來た那連提耶舍 (Narendrayāśas) がすぐれた佛典を翻譯して、北齊佛教界に大きな影響を與えたが、かれの譯出經典の中には、『月燈三昧經』十一卷 (天保八年、五五七)、『大悲經』五卷 (天保九年、五五八)、『須彌藏經』二卷 (同)、『然燈經』(施燈功德經・同)、『法勝阿毘曇論』七卷 (河清二年、

五六二)、『月藏經』十二卷(天統二年、五六六)、『菩薩見實三昧經』十四卷(天統四年、五六八)などがある。⁽⁹⁾ それらの經典の中でも、ことに『月燈三昧經』には、「われ涅槃して世を去りて後の正法滅する時において」と説き起し、續いて、

末世惡時多貪瞋 捨不放逸常放逸 實義滿足勝經典 誰有能得受持者⁽¹⁰⁾

といい、また末法惡世においては戒律をまもり佛に供養するものは、末法惡世を克服して佛教の護持者となつて特に戒律をまもらなければならぬことを強く説いている。さらにまた『大悲經』には、破戒非法の教團が出来て僧侶の墮落することが説かれている。⁽¹¹⁾ これらのことが北齊佛教界の思想的動向に強い反省と刺戟を與えたということは事實として認めなければならぬであらう。この時代に慧瓚(五三六～六〇七)や道宣(五九六～六六七)の提唱した戒律主義の運動が、上述の諸經典に説かれている末法的な思想の影響を受けて勃興したことは明らかである。

先きに言及した諸經典には、釋尊の滅後においてその正しい教が時代の經過とともに衰滅し、同時に社會は濁惡になるといふ、いわゆる法滅・五濁の思想が認められるのであるが、しかし、そこにすでに正法時および像法時の次に來る末法時が示されているということを斷言することはできないであらう。北インド僧那連提耶舍が北齊佛教界において翻譯した『大集經』は、先きに述べた三階教の信行および淨土教の道綽による末法佛教提唱運動に、或いは三時思想の形成のうえに著しい思想的影響を及ぼしたのである。

ところで、『大集經』には、いつたい末法思想についてどのように説かれているのであろうか。末法の思想が最も顯著に現われているのは「月藏分」であるが、その第十二の「法滅盡品」第二十には、月藏が月燈に對して正法護持の偈を説いているが、月燈は、さらにそれを偈をもつて世尊に尋ねている。世尊は、それに答えて法滅のこと

を順次に次のように説かれている。

今我涅槃後 正法五百年 住在於世間 衆生煩惱盡 精進諸菩薩 得滿於六度 行者速能入 無漏安隱城
像法住於世 限滿一千年 剃頭著袈裟 持戒及毀禁 天人所供養 常令無所乏 如是供養彼 則爲供養我⁽¹³⁾
これによると、正法は五百年にして衰微し、像法は一千年にして衰滅するという。さらにこの文に續いて、世尊は、月燈に對して正しい教法が末世の旃陀羅王ならびに惡比丘などによつて、次々に損壞されて行くということを切々と述べておられる。⁽¹³⁾

また法滅到來のことについては次のように説かれている。

我今當不久 涅槃滅無餘 大智諸聲聞 亦隨我涅槃 餘方諸佛國 一切諸菩薩 具大神通者 復還向他方
福德諸國王 大臣長者滅 限滿百年後 佛法漸隱沒 薄福衆生等 於我法出家 不樂於三乘 亦不畏後世
活命故出家 多詐無羞恥⁽¹⁴⁾

さらに僧侶の墮落について、

於我滅度後 佛法欲滅時 所有出家者 而無有慚恥 遠離功德智 懈怠不精進 捨道學世業 不樂持禁戒
愚癡與俗交 多言復無羞 貪取佛僧物 染著五欲樂 如是比丘等 資生與俗同 疑惑多貪財 邪姪怒嫉妬
見住蘭若者 說其諸過惡 不樂讀誦經 嗜睡多喜鬪 如是等沙門 厭賤禪蘭若 堅著於惡事 自高輕蔑他
沙門及俗人 慳貪不捨施 噉食佛僧物 多遭種種病 無有慈愍心⁽¹⁵⁾
と説かれ、比丘が戒律を犯す状態が詳細に説明されている。

このように「法滅盡品」において、釋尊の入滅後における僧俗の破戒と背徳、およびそれに伴う法滅の恐るべき

狀況が設定されて説かれているが、しかし、この經の意圖するところは、あくまでも正法護持を強調することにあつた。この「法滅盡品」が、法滅の狀態を述べたすぐあとにおいて、それとは正反對の正法久住の世界を説いている。そうしてその正法を永久に存続せしめる方法を説いているといふことに特に注意を拂わなければならない。

次に「分布闍浮提品」に五堅固説が豫想されている。すなわち、

爾時世尊告月藏菩薩摩訶薩言 了知清淨士 若我住世諸聲聞衆 戒具足 捨具足 聞具足 定具足 慧具足

解脫具足 解脫知見具足 我之正法熾然在世 乃至一切諸天人等 亦能顯現平等正法 於我滅後五百年中

諸比丘等 猶於我法解脫堅固 次五百年我之正法禪定三昧得住堅固 次五百年讀誦多聞得住堅固 次五百年於

我法中 多造塔寺得住堅固 次五百年於我法中 鬪諍言頌白法隱沒損減堅固 了知清淨士 從是以後於我法中

雖復剃除鬚髮身著袈裟 毀破禁戒行不如法假名比丘⁽¹⁷⁾

とあり、さらにこの文はのちに偈文をもつて要約されている。そうしてその偈文のあとに、たとい破戒の名を冠せられる五堅固以後の比丘であつても、もしも捨施、供養、護持、養育を行うならば、限りなき大福德を得ることができると説かれている。

ところで、解脫堅固、禪定堅固、多聞堅固、塔寺堅固、鬪諍堅固の五堅固説は、釋尊入滅後、佛の教法が興廢することとを五百年單位の五期に分けて説明しているのであるが、ここには正像末というような言葉は少しも用いられていない。しかし、それぞれ五百年を單位としているから、さきに擧げた「法滅盡品」における正法五百年、像法一千年の説を合わせ考えると、解脫、禪定、多聞の三堅固が正法像法に相當する年時であるといふことは、容易に理解できる。それでは、いつたい第四、第五の五百年とは何か。そこには來るべき第三時の末法が意味されるであ

ろう。後に正像末の三時の思想として發展しうる原型をここに見出すことができるのではなからうか。後に述べることではあるが、この五百年の第四を末法に當てはめたのは道綽などの考えによるものである。

さて、これらの經典の説くところがただインドにおける豫想された歴史や憂慮だけではなく、事實、シナにおいては現實の問題として、しかも經典に恰從するような時代が實現したのである。それは、南北朝より隋の初めに及ぶおよそ百七十年間に、天下は紛亂し社會は濁亂の巷をつくり、人びとは不安と焦躁の淵に沈んだ。そうして道德は有つて無きがごとくすたれて、世は全く末であるというような濃季の世相を出現したことは、シナの歴史をみれば明瞭なことである。いわゆる「三武の法難」と呼ばれる廢佛の二つまでがこの時代に行われているということをみて、この事實はいつそう明らかである。

その第一は、佛教を極度にくんだ北魏太武帝と帝の信任を得た強い排他的思想信仰（儒教・道教）をもつた漢人とは、四四六年から四五二年に互つて廢佛を斷行し、佛教教團のすべてを一舉にこの地上から破壊し去つたことである。その第二は『大集經』が譯出されて八年後、すなわち五七四年に隣國の北周に佛教の全廢が行われ、さらに五七七年には北齊佛教も全滅したのである。このような廢佛の打撃によつて、人びとは、シナにも經典に説示されているような惡世が到來したことを痛感したことであらう。この時代に眞摯な求道的佛教徒は、像法の時は終つたのではなからうか、そうしてすでに正法時は終り像法時も過ぎて第三時の末法が到來したのではなからうかということを意識したに相違ない。ここでまた當時の佛教界の指導者たちが當然の事柄として考えなければならなかつたことは、現在では釋尊の入滅後いつたい何年目に相當するのであらうかという問題なのである。

佛滅年代について最も有力な説を出しているのは、北齊の沙門大統であつた法上（四九五〜五八〇）であらう。

かれの説によれば、釋尊は、周穆王五十四年癸酉に入滅したと推定して、いま武平七年（五七六）は佛滅後一千四百六十五年であると説いた。當時、北齊の佛教界で僧官としては最高の地位にあつたこの法上の説は、少くとも北齊佛教界では最も權威ある言説として受けとられたことであろう。しかし、今日の年代算定に従えば、法上の佛滅年代には六十年の差異があり、それが一千五百二十五年でなければならぬことは、周知の事實である。また北齊の慧思（五一五～五七七）が著わしたと言われる『立誓願文』には、本起經の説によつて佛の出生、成道、および入滅などの年時をシナの年代に配當してその年数を計上している。その中において、慧思は、末法に入つて八十二年目に自分は生れたのであると記している。⁽¹⁹⁾ そうしてこの『立誓願文』の中で慧思は、正像末の三時の年限を規定し、については、今日僞選説が出ているが、とにかく當時の社會事情にともなつて佛教の衰滅觀は次第に深刻となり、それに伴つて、佛滅年代に關する問題の重要性が一部の論者によつて強調されたということは、ここに論をまつまでもないであろう。

要するに、以上述べて來た末法の思想は、經論に説かれた正法像法の佛教の衰滅觀が、そのまま當時、濁亂の極に達していたシナの社會に反映して興起したのである。このように混亂した當時のシナ社會において、人びとは、現實に末法が到來したということを否認なしに意識せざるをえなかつたのである。

註

- (1) 高雄義堅氏『中國佛教史論』五六頁。
 (2) 『大智度論』第二に「汝更有罪 佛意不欲聽女人出家 汝慙懃勸請佛聽爲道 以是故佛之正法五百歲而衰微」(大正藏、

二五卷、六八頁上」とある。

- (3) 『大智度論』第六十七に「佛在時能斷衆疑 佛法興盛不畏法滅 佛滅後過五百歲正法漸滅 是時佛事轉難」(大正藏、二五卷、五三一頁中)とあり、また第八十八には、「復次佛在世時 衆生利根易悟佛滅度五百年後 像法中衆生愛著佛法墮著法中」(大正藏、二五卷、六八一頁中)と述べられている。

- (4) 『大乘法苑義林章』卷六に「佛滅度後法有三時 謂正・像・末 具教・行・證三名爲正法 但有教・行名爲像法 有教無餘名爲末法」(大正藏、四五卷、三四四頁中)という。

- (5) 『雜阿含經』卷第三十二に「如來正法欲滅之時 有相似像法生 相似像法出世間已 正法則滅 譬如大海中船載多珍寶 則頓沈沒 如來正法則不如是 漸漸消滅」(大正藏、二卷、二二六頁下)とあり、また同じく同經の卷第二十五には「我今當以正法 付屬人天諸天世人共攝受法者 我之教法則千歲不動」(大正藏、二卷、一七七頁中)と説かれている。

- (6) 『中阿含經』卷第二十九に「若女人不得於此正法律中 至信捨家無家學道者 正法當住千年 今失五百歲 餘有五百年」(大正藏、一卷、六〇七頁中)とある。

- (7) 矢吹慶輝博士は次の四種にまとめておられる。すなわち、

一、正法五百年像法一千年説(『大集經』『月藏分』第十二、『摩訶摩耶經』卷下、『堅劫經』などに依るもの)

二、正法一千年像法五百年説(『悲華經』卷七、『雜阿含經』等)

三、正法五百年像法五百年説(『大乘三聚懺悔經』、『堅劫經』卷七)

四、正法一千年像法一千年説(『大悲經』として懷感の『群疑論』に引用するもの、『祇園精舍銘』など)。

なお、正像の年次については、嘉祥寺吉藏の『中觀論疏』に六異説があげられている。1、正法千年不論像法説。2、正法五百年像法千年説。3、法住世二千年説。4、六種堅固説。5、五千年説。6、正千像千末萬説。(大正藏、四二卷、一八頁)。

- (8) 矢吹慶輝博士著『三階教の研究』二二三頁。

- (9) 塚本善隆博士「道緯の廻心」、『安居講録』、第一号二三頁。

- (10) 『月燈三昧經』卷第九(大正藏、一五卷、六〇八頁中)。

- (11) 『大悲經』卷第二「持正法品」(大正藏、十二卷、九五四頁)。

- (12) 『大集經』卷五十六(大正藏、一三卷、三七九頁下)。

- (13) 『大集經』卷五十六に「如是慳貪國 惡比丘往返 復以佛僧物 飲食諸果藥 持用與俗人 因此得供養 奴婢及田宅 與彼令攝受 不善比丘等 以之爲尊長 少智許多聞 不善禪戒者 禪戒者去後 爲財共鬬諍 刹利聞生瞋 打害惡比丘 還俗捨法服 繫閉於牢獄 以是諸天瞋 迭共相告語 如是國土中 旃陀羅王治 朋黨惡比丘 毀破袈裟服 自壞己國土 不久當敗亡」(大正藏、一三卷、三七六頁上中)と説かれてゐる。
- (14) 『大集經』卷第五十六(大正藏、一三卷、三七五頁中下)。
- (15) 『大集經』卷第五十六(大正藏、一三卷、三七七頁上中)。
- (16) 『大集經』卷第五十六に「所住阿蘭若、樂法安隱住 彼持我正法 能令多衆信 鬼神敬信故 遮障諸怖畏 增長三精氣 熾然我正法」(大正藏、一三卷、三七六頁中下)。
- (17) 『大集經』卷第五十五(大正藏、一三卷、三六三頁上中)。
- (18) 偈文「導師告彼言、正法我滅後 具滿五百年 堅固住解脫 五百年禪誦 五百造塔寺 至後五百年 堅住於鬬諍 後時有 剃頭 破戒無羞恥」(大正藏、一三卷、三七〇頁中)とある。
- (19) 『立誓願文』に「本起經中説 佛從癸丑年七月七日入胎 至甲寅年四月八日生 至壬申年年十九 二月八日出家 至癸未年年三十 是臘月月八日得成道 至癸酉年年八十 二月十五日方便入涅槃——中略——我慧思卽是末法八十二年 太歲在乙未十一月十一日 於大魏國南豫州汝陽郡武津縣生」(大正藏、四六卷、七八六頁中下、七八七頁上)とある。

三、末法到來の意識

シナにおいて末法時を最も早く實感したのは北齊の慧思であつたという見解は、從來學者の定説となつてゐるが、これに對して近年、否定的な結論を下す學者もいる。すなわち、その否定的見解は、末法思想の裏付けともいえる『立誓願文』僞撰という問題に基づくものである。さきに述べたとおり『立誓願文』には、正法五百年、像法千年、末法萬年という説が出てゐるのであるが、その否定的な論據は次のようなものである。この著述の製作年代は願文

の記事からして五五八年と推定される。大體、三時の思想は『大集經』「月藏分」譯出以後でなければ現われて來ない說である。しかしながら「月藏分」の譯出は前述のように北齊の那連提耶舍が五六六年に譯出したものであるから『立誓願文』はそれよりも八年前に作製されたことになる。「月藏分」譯出以後に『立誓願文』が作製されたのであるならば問題はないのであるが、譯出以前に願文が作製されているところに大きな疑問が生ずる。ここに願文が果して慧思の眞撰であるか否かを疑わざるを得ない第一の疑點があるとし、またかれがもし願文を眞實に作つたとするならば、その思想が門人の天台智顗の思想の上に現われていなければならぬ筈である。しかるに天台の多くの著作には何れにも末法思想は出ておらない。これが第二の疑問であるとする。さらにまたかれが願文を作つたことは、唐の道宣の『大唐内典錄』や『高僧傳』第十七「慧思傳」には何も記録されていない。これが第三の疑問である。次にかれが眞實に末法思想を主張したものならば、かれの眞撰の著述の中に、それに關する思想が現われていなければならぬ筈である。しかしながら、そうした點は微塵も窺うことができない。特にかれの著作である『安樂行儀』のごときは、『法華經』の「安樂行品」を註釋したものであり、『安樂行儀』には、かれに末法思想があつたとするならば、當然その思想が現われていなければならぬのに、そうした點を見ることができない。これが第四の疑問である。このように考察すると、『立誓願文』は、恐らくかれの眞撰ではなくて、後世の誰かが僞作したものであるということにならざるを得ない。したがつて從來學者が末法思想の先驅者を慧思としていた説は、根本的に破壊されることになる。それ故にシナにおいて末法思想を強調するようになったのは、どうしても『大集經』「月藏分」の譯出、すなわち五六六年以後でなければならぬということになる。⁽¹⁾しかし、これはさらに検討を要する問題であつて、即座に結論することはできない。六朝時代にはまだ像法に強い關心が向けられており、淨影

寺慧遠（五二三～五九二）の『無量壽經義疏』巻下には、正法五百年、像法一千年、末法一萬年の記述は見られるのであるが、かれ自身においては末法に対する深刻な反省は示していないようであり、阿彌陀佛の本願を強調し、他力思想に基づいて淨土教を組織した曇鸞（四六七～五四二）においても末法思想は表明されていない。

ところで、高雄義堅氏は、隋唐時代の多くの諸師を擧げて綿密にこのことを検討し考察されているが、それによると、それらの諸師たちのうちの或るものは、ただ末法を佛教の時代觀としてそれぞれの著述の上に表明しているのみであり、また或るものは、それを深く意識して時代の流れと共に教法の衰退、機根の劣れることについて言及し、さらにまた或るものは、末法なるが故に、時代と人間と教法とに強力な批判を求めて、時機相應の新しい佛教を高揚したということが知られるのである。⁽²⁾

すなわち、淨影寺慧遠、嘉祥寺吉藏、費長房などは、その抽象的概念を把握するに過ぎず、また戒律傳持者道宣および慈恩大師親基などは、一つの纏つた思想として體系にまで進み、さらに信行および道綽、迦才、善導、懷感などは、末法の憂慮より一步を前進して末法時に對決して具體的にそれに處する教法を高唱したのである。

ここに嚴密の意味で末法時を意識しさらにその憂慮に對決した者は、三階教を宣布した信行（五四〇～五九四）であり、次いで淨土教を高揚した道綽（五六二～六四五）であるといえるであろう。かれらは共に北地において活躍した人物であり、しかも太行山脈を中心として東部において信行が西部において道綽が、それぞれの立場から大いに人間性に基づいた宗教を宣布した。すなわち、かれらは共に時機相應の宗教、すなわち佛教をその時代觀に基づいて説いたのである。

ことにかれらは、北周における佛教迫害を起因とした末法時の實情を現實に見せつけられている。すなわち、廢

佛が行われた五七四年は、信行は三十四歳、道綽は十二歳である。さらに三年後には北齊佛教も全滅した。道綽の出家が十四歳といわれるから佛門に歸入して一年前後で敗戦、亡國、廢佛を連鎖的にしかも身近かに味つてゐる。すべての寺院は焼かれ僧侶は追われて還俗を命ぜられたのであつた。このような實情の中にかれらが「五濁惡世」を痛感し末法意識を昂めたことは容易に想察できる。佛教は現在社會に再び行われうるであろうか、また佛教は現代のわれわれを救いうるであろうか、さらにまたいつたい、何うしてこのように佛教が廢せられねばならなかつたのであろうかというような疑問が、前代佛教の弊害を正し、僧としての眞劍な修道と實踐とが佛教復興への道であるといふことを反省せしめたのであろう。武帝の思い切つた宗教廢止は、その教團そのものを廢止することであつて、佛教および道教そのものの否定ではなかつた筈である。佛教においては『大集經』に説かれてゐるような破戒假名の僧が王權と結びついて殊のほか旺盛を極めたからである。

ところで、武帝が五七八年に崩ずると、間もなく宗教復興を要望する運動が次第に表面化されて來た。新皇帝は長安と洛陽にそれぞれ一國立寺を建立して僧侶百二十人づつを置いて國家のために修道せしめた。五八一年には隋の高祖文帝が北周の譲りを受けて帝位につくと、ただちに佛道二教の再興許可の詔を發布して、とくに佛教の再興には率先して熱情を傾けて努力したのである。復佛の詔勅の發布は道綽二十歳の時に相當する。文帝の興佛に當つてとくに注目すべきことは「懺悔」と「普くすべての人民と共に」という根本的な思想であらう。それは三寶廢壞に對する懺悔の精神でもあり、また佛の大悲は平等にすべての人びとへそがねばならないとする、一切平等の救済が示されるものである。⁽³⁾このような時にあつて、北シナ太行山脈を堺として東部に信行が西部に道綽が、それぞれ自行化他を標榜して、時代觀に基づいた新しい佛教を説いたのである。

さて、ここに本論文の立場上、道綽を中心として論を進めたいと思う。ここでは特に、末法思想を根本的な思想背景として、人間批判の上に立つて宗教的に最良の實踐法を説いた、いわゆる淨土門を繼承する善導が、かれの師道綽と思想的にいかなる關連をもっているかということを考察してみようと思う。

道綽は、その著『安樂集』の中で、『觀無量壽經』の意味を釋明することにつとめ、そうして一代の佛教を聖道と淨土の二門に分類して聖道門の立場を否定して淨土門の立場を主張し、末法今日の凡夫は偏えに西方の阿彌陀佛に歸依して安樂の淨土に往生することをすすめている。またかれの重要な教學は、「約時被機」という思想的立場に立っている。すなわち、かれは『安樂集』の最初に、

明教興所由 約時被機勸歸淨土者 若教赴時機易修易悟 若機教時乖難修難入⁽⁴⁾

と述べている。これは、かれの宗教的思想の立場が、まず時と機と教とに適合するかどうかを確認することにあることを示していると思われる。すなわち、それは、現在とは何であるか、現在の人間とは何であるか、また現在を救う佛教とは何であるか、という疑問を最初に詮索することである。一般に宗教を宣布する場合には、當然、誰でもかかる宗教的思想の立場に立たねばならぬであろう。道綽は、宣教者としての立場を説明するために『正法念經』の「行者一心に道を求める時、常に時と方便とを考慮すべきである」という意味のことを自著『安樂集』に引用している。そうしてかれは、同じく『安樂集』に『大集經』の「月藏分」の五堅固説を、

是故大集月藏經云 佛滅度後第一五百年 我諸弟子學慧得堅固 第二五百年學定得堅固 第三五百年學多聞讀誦得堅固 第四五百年造立塔寺修福懺悔得堅固 第五五百年白法隱滯多有諍訟微有善法得堅固⁽⁵⁾

と引用している。しかし、この文は『大集經』に説かれる文と對照して見ると、第一の「慧」は經文にしたがえば

「解脱堅固」となっているが、かれは「學慧得堅固」と改めており、また次の第四の五百年の下にはとくに「修福懺悔」の語を附し、さらに第五の五百年の下にも「微有善法」と附している。このことは山本佛骨氏も指摘されているが、これは道綽が、さきに述べた文帝の佛教復興運動の根本精神に應えるためにこのように改めたのであらうと思われる。ここに道綽が當時の時代思潮を敏感に捉えて現實に即して思惟していることが明瞭に伺われるのである。したがって、かれは『大集經』に述べられている「五堅固」説を現實の社會事情に即して末法の時代を把握していたと言えるであらう。かれは、また前述の文のあとに現在に末法の世であるということについて次のように述べている。

計今時衆生 即當佛去世後第四五百年 正是懺悔修福應稱佛名號時者⁽⁶⁾

ここで、かれは第四の五百年は正しく末法時に相當するといひ、「懺悔修福」ということばを用いて末法時を特に強調しているのである。これは、特にかれが廢佛後の佛教復興運動に即應して述べたことであるに相違ない。また三階教の信行にも淨土教の迦才にも道綽と同じ「懺悔修福」という見解が認められる。すなわち迦才はその著『淨土論』に、

若據此經 今是第四五百年 余既無定惠之分 唯須修福懺悔⁽⁷⁾

と述べている。迦才にしても當時の社會事情は強く認識していたであらうし、またかれは道綽の『安樂集』の教義を開顯しようとして『淨土論』を著したが、その思想内容が、道綽の淨土教の理論を依釋していることは言うまでもない。同じく三階佛法を説いた信行においても、その宗教的思想的立場は、すなわち約時、約處、約人の時代觀であり、それが『大集經』の説示に基準を置いていることは、人の知るところである。

さて、道綽の末法意識は、さきに述べたとおり、現実社會に即してその宗教的立場を明らかにしたものであるが、それは同時に「約時被機」を基盤として、聖道門・淨土門の二門を開顯したところにその意義がある。すなわち、

一謂聖道二謂往生淨土 其聖道一種今時難證 一由去大聖遙遠 二由理深解微 是故大集月藏經云 我末法

時中億億衆生起行修道未有一人得者 當今末法現是五濁惡世 唯有淨土一門可通入路⁽⁸⁾

と述べているように、末法時における衆生の要路は淨土の一門のみであるとし、聖道門の立場を二つの理由をあげて否定し、淨土門の立場をことさらに強調しているのである。かれは、濁惡に滿ち溢れた現實の社會において人間の罪惡を痛感したのであつた。そうしてかれは、かれ自身、みずからの反省によつて人間の無力を自覺したのであるが、この無力な罪惡にみちた人間を救済するためには、佛の大悲による以外に方法はないということを痛感して、曇鸞の示唆するところの淨土の一門のみを主張したのである。道綽は、更にかれの教學の根本的立場について次のように述べている。

是故大經云 若有衆生縱令一生造惡 臨命終時十念相續稱我名字 若不生者不取正覺——中略——若論起惡造罪 何異暴風駛雨 是以諸佛大慈勸歸淨土 縱使一形造惡 但能繫意專精常能念佛一切諸障自然消除定得往生⁽⁹⁾

ここに明らかなように、かれの教學を展開せしめる根本的な立場がここに表明されているが、これは特に注意すべきことである。何となれば、それは、これから述べようとする善導の思想的立場の基點をなすものであるからである。思うに、道綽は末法時を意識することによつて、自己が罪惡に滿ちたつまらぬ人間であり、またまったく無力な人間であるということを自覺して、その宗教を成立せしめたのであつた。かれの説いた宗教は、「當今末法現五濁惡世」ということばで示されているように、濁惡に滿ちた末世に生をうけた人間が、どうしても罪惡から逃れるこ

とができないという極限状態における人間のための宗教としてその存在意義を有するのである。換言すれば、普通の人間が現實のこの世界において聖道門的實踐を遂行するということは殆ど不可能なことである。道綽は、一途にさとりを求めて嚴肅な慧瓊の教團に投じて修行したのであるが、かかる聖道門的な修行を通して内面的なさとりのものを十分に把握することができなかった。ここでは、自力によるさとりの世界への道が遮斷されたのである。この自力の切斷が、すなわち末法につながる人間に對しては他力淨土門の立場として表明されたのである。

註

- (1) 惠谷隆戒博士「末法思想と淨土教」(『淨土學研究記要』第6號二〇三頁)。
- (2) 高雄義堅氏著『中國佛教史論』五九頁以下九〇頁參照。
- (3) この間の事情については、塚本善隆博士「道綽の廻心」(『安居講錄』第一號、二九頁以下)に詳細に述べられている。
- (4) 『安樂集』卷上(淨土宗全、一卷、六七三頁下)。
- (5) 右同。
- (6) 『安樂集』卷上(淨土宗全、一卷、六七四頁上)。
- (7) 『淨土論』(淨土宗全、六卷、六六四頁上)。
- (8) 『安樂集』(淨土宗全、一卷、六九三頁上)。
- (9) 右同。

四、善導教學と末法思想

いつたい末法思想は、善導の教學にどのような影響を及ぼしているのだろうか。道綽の中心思想を繼承していると見られる善導は、その著述のうちに末法について殆ど何も語っておらない。それは、道綽のように、正像末の

三時に對する見解や『大集經』の説示に對する批判が何も無いと言うことである。このことは、當時の時代思潮を顧みるとき、むしろ不思議におもわれるのであるが、しかし、善導の著述のうちに末法についての見解が見られないからと言つて、かれが末法思想の影響を全然うけなかつたと言うことはできない。善導にとつては、最早、このような事柄を取り上げてうんぬんする必要はなかつたのである。というのは、かれはすでに師とする道綽が意識していた末法という時代觀を充分に把握していたと考えられるからである。道綽が末法觀に立脚して説いた淨土教の思想を受けついでいる善導は、末法としての時代と環境は當然のこととして認め、さらに人間自身の問題に殊に重點を置いていたと見られる。このことは、かれの主著『觀經疏』に一貫して説かれている徹底したかれの人間觀によつて明らかである。善導にあつては、末法という言葉あるいは意識は、罪惡生死の人間觀のうちに消化されてしまつていゝと言へるのではなからうか。

さて、善導は、道綽が「今時の衆生を計るに、すなわち佛世を去りて後の第四の五百年に當る」と述べたこと、および「當今は末法現にこれ五濁惡世なり」と斷定したことに最も注意を拂つたのである。すなわち、善導が『觀無量壽經』の眞意を開顯しようとして著わした『觀經疏』の最初に、

我等愚癡身 曠劫來流轉 今逢釋迦佛 末法之遺跡 彌陀本誓願 極樂之要門 定散等迴向 速證無生身⁽¹⁾

と述べているが、ここでは、かれは末法を決定的なものとして思想しているのである。善導は、道綽の中心思想を忠實に引き繼いで、みづから自己を深く反省するとともに、みづからの罪業を認識して、救われたい自己の救済を阿彌陀佛の本願に求めているのである。これは、もとより道綽の示唆によるものと言わなければならぬ。罪業深き末法時の衆生に對する教えは、大悲として下される佛の本願よりほかには何もないということである。善導は、

これを信知し實踐するところに、救済の道が開かれるということを明確に示していると言える。ここに、善導の宗教的思想の立場が、末法という時代意識を超越しながら、しかもその上に立つてあるということを明瞭に察知することができるのである。とにかく、善導は、道綽の主張した末法思想の影響をうけて『觀無量壽經』を再認識して、そこにまた新たな見地を切り開いたと言えるであろう。すなわち、かれは『觀無量壽經』を「機」の眞實を顯わすものとして理解し、そこに説かれている機類は、利根としてではなく、全く鈍根としての罪障の凡夫であるということを見取したのである。そうしてかかる凡夫を救済する教法として『無量壽經』を見直したときに、本願の大悲は、悉く末法濁惡の世における罪業の凡夫のためのものであることが明瞭になつたのである。善導のかかる宗教的立場は、「散善義」に明らかにされているように、「機法二信」の確信となつて表明されるのである。さらに、さきに擧げた文を考究するならば、善導の「機法二信」の確信も、さらにその上に立つたかの宗教的立場も、結局のところ末法思想を根底としていと言わねばならない。

次に、善導は、『觀無量壽經』に説かれている「濁惡不善」という句に五濁をあてて説明して、

言濁惡不善者此明五濁也 一者劫 二者衆生濁 三者見濁 四者煩惱濁 五者命濁 言劫濁者然劫實非是濁當劫滅時諸惡加增也 言衆生濁者劫若初成衆生純善劫若末時衆生十惡彌盛也 言見濁者自身衆惡總變爲善他上無非見爲不是也 言煩惱濁者當今劫末衆生惡性難親隨對六根貪瞋競起也、言命濁者由前見惱二濁多行殺害無慈恩養既行斷命之苦因 欲受長年之果者何由可得也 然濁者體非是善今略指五濁義竟⁽²⁾

と述べている。このように、善導が、特に五濁を列擧して説明していることは、かれが明らかに末法濁惡に對する思想を抱いていたことを示すものと言わなければならぬ。

さて、この五濁の名目については、『阿彌陀經』の卷末に、「よく娑婆國土の五濁惡世の劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中において阿耨多羅三藐三菩提をえて、もろもろの衆生のために、この一切世間難信の法を説く」と説かれているが、善導は、おそらく『阿彌陀經』の説にしたがつて、上述の『觀無量壽經』の「濁惡不善」を依釋したのであらう。しかし、その五濁の順位については、すでに石井教道博士が指摘(3)されているように、經の説示とは必ずしも同じではない。すなわち、第四の「衆生濁」を善導は第二に置(4)いている。この「衆生濁」を第二位に置いている經典は『菩薩地持經』卷第七にその例を見ることができが、しかし、この經には命濁・衆生濁・煩惱濁・見濁・劫濁の順位となつてゐる。

ところで、善導が、いわゆる五濁を、劫濁・衆生濁・見濁・煩惱濁・命濁の順番で説明していることには、いつたいいかなる意味が存するのであらうか。善導は、まず五濁の第一の「劫濁」を「劫濁と言うは、然るに劫は實は是れ濁に非ず、劫滅の時にあたつて諸惡加増すればなり」と説明している。これは、すなわち時代が經過して行くにつれて諸惡が増加するということである。第二の「衆生濁」は、「衆生濁とは、劫若し初めて成ずるとき衆生純善なり、劫もし末なる時は衆生の十惡いよいよ盛んなり」と説かれている。ここにも、時代の經過に伴つて衆生の罪惡が増加するということを認めている。そうしてそのあとの見濁も煩惱濁も命濁も、ともに劫濁における衆生の惡性を内容的に説明しているのである。善導は五濁の説明を單なる五濁の説明としてではなく、時代が經過するところに、その五濁の存在性を認めているが、ここに、かれが、隋唐時代に特に顯蹟であつた末法思想を充分に理解して説明していることが窺われるのである。

次に、善導が、その教學を獨自の立場から説いている『觀經疏』の「玄義分」は、かれが『觀無量壽經』の眞意

を理解して、みずからの主義を打ち立てたものとして重要な意義がある。したがって、それは、かれの教學の根本思想を示すものであり、その中には、かれ独自の見解が種々表明されている。その中でも、かれが殊に末法ということを意識して述べているのは「經論相違門」⁽⁵⁾である。そこで、善導は、まず九品往生人の問題に關する諸師の見解を取り上げて、それらの見解を一つ一つ論破して、さらに九品を取り上げて諸師の聖道門的な見解に反對しているが、これは、すなわち人間の凡夫性ということを主張していることに他ならない。また善導は、攝論家の主張する別時意の説に關しては二乘種不生の義を明らかにしているが、それは、すなわち末法濁惡の世における罪障の凡夫性の自覺に基づくものである。そうしてかれは、九品往生の人びとは、上上品より下下品に至るまで、すべて「正しく是れ佛世を去り給うて後の凡夫」であるということを明らかにしている。「佛世を去り給うて後の凡夫」というこの文は、前述の「歸三寶偈」に說かれている「我等愚痴身曠劫來流轉 今逢釋迦佛末法之遺跡云」という文面から判斷する限り、末法今日の人間を意味していることは疑いのないところである。

また善導は「散善義」の中にも、

然佛說教備機時亦不同 彼即通說人夫菩薩之解行 今說觀經定散二善 唯爲韋提及佛滅後 五濁五苦等一切凡夫 證言得生⁽⁶⁾

と述べて、定散二善は、佛滅後の五濁五苦の凡夫のためにあるということを力説しているのである。ここに述べたことから明らかなように、善導は、道綽の末法觀に立脚して、末法を自覺し特に罪惡感を深めたと言うことができるであろう。

要するに、善導は、隋唐時代の佛教界あるいは思想界に一大波紋を投げかけた末法思想を單なる時代意識に止め

ず、またむやみに宿命觀を抱かず、人間存在そのものの基盤のうゑに立つて末法を自覺していたと言えるであらう。人間というものは、常に苦惱をもち罪惡を背負うているのである。それは、特定の時代に限られるものではない。善導は、人間存在そのものの意義をはつきりと自覺したがゆゑに時代を超越して、いつの時代にも當て嵌まる適切な教えを説くことができたのである。そうしてかれの普遍的な人間觀は、人間の根源的な罪惡觀に基づいて表明されているのである。

註

- (1) 『觀經疏』「玄義分」(淨土宗全、二卷、一頁上)。またこの文を裏付けると見られるものが『往生禮讚』前序にも「然今時衆生悉爲煩惱繫縛未免惡道生死等苦 隨緣起行一切善根具速回願往生阿彌陀佛國」(淨土宗全、四卷、三五六頁上)と述べられている。
- (2) 『觀經疏』「序分義」(淨土宗全、二卷、三三三頁下～三四頁上)。
- (3) 石井教道博士著『選擇集全講』二五頁。
- (4) すなわち、「復次於衆生世間濁世增時 如實了知 離濁世增時 亦如實知 所謂五濁 一曰命濁 二曰衆生濁 三曰煩惱濁 四曰見濁 五曰劫濁」(大正藏、三〇卷、九二八頁下)とある。
- (5) 淨土宗全、二卷、五頁以下參照。
- (6) 『觀經疏』「散善義」(淨土宗全、二卷、五七頁上)。

五、善導に及ぼした『涅槃經』の影響

隋唐の時代と言へば、佛教がシナの歴史を通じて最も榮えた時代であつた。いわゆる諸宗の學派が、蘭菊競い出たと言われる時代であつた。すなわち、「經」については、般若、華嚴、涅槃、法華、大集、無量壽の諸經典を所依

とした諸宗の學派が起り、「律」では大乘律、小乘律があり、「論」では大乘の地論、攝論、智度論、三論、四論など、小乘においては、毗曇、成實、俱舍などが別立して宗學の分立が甚だしい時代であつた。またこの時代は、諸宗の學派が亂立したにも拘らず、なお、それらが統一的な方向へ移向した時代でもあつた。すなわち、地論の淨影寺慧遠は、『大乘義章』を著わして大乘佛教を統一しようとし、天台の智顗は、『法華經』の思想を中心として統一を計り、また三階教の信行は、末法佛教を提唱して普佛普法の法門によつてこれをこころみ、三論の嘉祥寺吉藏は、等勝劣の三をもつて適機を最勝となし空平等を説いて統一しようとしたのであつた。このように、當時の佛教が、宗學分立より統一總合という方向へ進んだことは、注目すべきことである。換言すれば、理論的佛教が實踐的佛教へ移向したということである。とにかく、隋唐の佛教が隆盛を極め、その思想が現實の社會に即應して實踐の面では統一的な方向に動いたということは、隋唐佛教の一大特色であると言わなければならない。

ところで、善導の淨土教學は、このような佛教界の思想的動向の中で整理されて成立したのであるから、當然、少なからず諸宗諸學派の刺戟をうけ、或いはその思想的影響を蒙つていと言わねばならない。⁽¹⁾この見地に立つてみると、善導の本宗説が問題となるであろう。善導の本宗説には、三論と言うもの、或いは地論となすもの、または攝論というもの、さらにまた涅槃とするもの、その見解は種々あげられるが、その最も有力な見解の一つを挙げると、それは三論と見做す説である。これは『觀經疏傳通記』の著者良忠がその「玄義分記」に三故二由をあげて、善導はもと三論宗の人であり、三論の思想的影響を多分に受けていることを主張している。すなわち、それには、

今師不知何宗 但釋義順性宗 所謂兩垢如如普該合識故 二萬劫盡復生心故 不覺轉入眞如門故 於性宗中不似天台華嚴 二藏名目順三論宗 又彼宗血脉云 法朗大師有二弟子 嘉祥大師明勝法師也 新修傳云 善導幼

投密州明勝法師 出家誦法華維摩 已上知三論也⁽²⁾

と言っている。

しかし、これはとにかくとして、善導が罪惡意識を深めた一つの思想的な背景としては涅槃の影響が考えられる。ところで『涅槃經』は、インド留學から歸えつた法顯によつて四一八年に『大般泥洹經』六卷として江南において翻譯された。次いでこれとは別に四二一年に北涼の曇無讖が『大般涅槃經』四十卷を譯出した。これを北本と呼んでいるが、これに對してこの經典を南地では慧嚴および慧觀などが謝靈運と共に修治して南本『涅槃經』を作製した。實に『涅槃經』は、南北朝を通じて佛教教義上に全く新しい問題を提起しつつ、殊に梁代においてこの經典の研究は頂點に達したようである。それは釋尊が究極の教を最後の說法として説かれたものとしては、大乘經典中最も重要な經典である。すなわち梁代の三大法師といわれている光宅寺法雲、開善寺智藏、莊嚴寺僧旻などをはじめとして、涅槃の學徒と稱してよい者は實に多かつた。

隋代に入つて、淨影寺慧遠が『大般涅槃經義記』十卷を著わしてその教義を述べた。この疏は北本の唯一の註釋書である。慧遠は『十地論』とともに『涅槃經』の講說者として特にその名を擧げている。また長安から太原を結ぶ交通の要地であつた蒲州の曇延は、『涅槃經義疏』十五卷を著わしており、また并州太原の法總は、道綽と同時代の先輩と見られるが、かれもまた太原地方において涅槃の持誦と講說に大いにつとめた一人である。その門下には玄會が長安においてその學風を宣揚したのであつた。さらに道綽と同時代において、しかも道綽と同じ地である并州の興國寺に涅槃學者として知られたものに曇選がいる。曇選は、『續高僧傳』卷二十四によれば、道綽と最も親交があつたことが知られるから、二人は同じ地において涅槃の講說に力をそそいだことであらう。道綽は特に『涅

槃經』に精通し、この經を二十四回も講説したということを、道宣がその著『續高僧傳』のうちに傳えている。⁽³⁾この傳記の記述によつても、かれがいかに『涅槃經』に通曉していたかということが充分に知られるのである。道綽は、その著『安樂集』にこの經を實に十三回も引用している。この經典の引用の頻度によつても知られるように、かれの淨土教の理解は『涅槃經』によつて深められたものであると言つても過言ではないであろう。

この道綽に凡そ十年間は師事したであろうと見られる善導は、幾度かその要説を道綽に聞き、またさらにかれみずからもそれを研鑽したであろうということは、容易に窺い知ることができる。淨土宗の第二祖鎮西辨長は、その著『淨土宗要集』(西宗要)第五に、「善導は經に約すれば涅槃宗の人なり」と言つて⁽⁴⁾いるが、『涅槃經』の所説と善導の所述とを對照して見ると、その文言句意において酷似している點が多く指摘できる。⁽⁵⁾

ところで、『涅槃經』の思想内容は、要約すれば、一には佛身の常住を説き、二には常樂我淨を、三には一切衆生悉有佛性を説くものであるが、善導がこの經の思想内容を充分に理解してかれの教學を展開していることは、大體次のように要約することができる。すなわち、善導は、『觀經疏』「玄義分」に、佛の法身は常住といい、『往生禮讚』には、無常なるが故に常住の法を求めよ、と述べているのである。またかれは『涅槃經』の佛性については、凡夫性を説くのである。そうして『涅槃經』では「一切衆生悉有佛性」を説きながらも、その問題より派生して極惡の「一闍提」を取りあげ、さらにその經の後半においては、そうした極惡の「闍提」といへども、成佛することができるといふ佛の大悲が説かれている。このことは、直接この「涅槃經」の思想に善導が依るものであると言えないにしても、善導が極惡の凡夫たりとも阿彌陀佛の本願力によつて救済されることを信法したことは、この經の與えた思想的影響とみてよいであろう。

ところで、「一闡提」とは、一般的には無信、破戒、非法器、不可治、必死、焦種、無目、難治病、生盲などと意味づけられている。つまりそれは「斷善根」ということになるのであるが、しかしその詳しい内容については突き止め難いものがある。というのは、例えば、それは「一闡提」とは「誹謗正法」のことであり、またある場合には、「誹謗正法」と「一闡提」というように區別をもつて説かれているからである。これはとにかくとして、『涅槃經』には、たびたび罪惡の代名詞として「闡提」のことが使用されているが、善導もまたこの「闡提」という語をしばしば引用している。すなわち『觀經疏』『散善義』の中に、

汝等衆生曠劫已來 及以今生身口意業於一切凡聖身上 具造十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等罪 未能除盡⁽⁷⁾と言っているように、「十惡・五逆・四重・謗法・闡提」と罪惡を並べあげている。これは善導が安心を立てた中の「廻向發願心」の釋においてみずから問うた語である。三業における曠劫以來の根元的罪名として自己の上に冠している。また『般舟讚』にも、

聲聲連注滿十念 念念消除五逆障 謗法闡提行十惡 回心念佛罪皆除⁽⁸⁾と述べているように、「謗法闡提」といえども、回心して念佛すれば罪はみな除かれることを説いている。さらにまた『法事讚』にも、

由彌陀因地世饒王佛所捨位出家 卽起悲智之心廣弘四十八願 以佛願力五逆之與十惡罪滅得生 謗法闡提回心皆往⁽⁹⁾

とあつて、法を謗るという闡提も、佛願力に廻向されて往生をうる言っている。また同じく上卷に、障樂行邪見破戒破見惡見 謂修善無福造惡無殃 外道闡提業⁽¹⁰⁾

とあつて、ここでは「外道闡提」という語を用いている。すなわち外道が謗法を意味していることは言うまでもない。ところが同じく下巻には、

五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修行起瞋毒 方便破壞競生怨 如此生盲闡提輩 毀滅頓教永沈淪⁽¹¹⁾
といつて、「生盲闡提」のことが用いられている。

このように、善導は「闡提」の語を使用しているが、思うに、『涅槃經』に説かれた「一闡提」は、不信無信の輩として正法を誹謗して、四重禁を犯し十惡五逆の罪を重ねている極惡人ということになる。この「一闡提」が佛性の問題から派生して説かれている『涅槃經』の思想的影響は、善導の人間觀確立の上においてその罪惡意識をより喚起させ、その思想を深めたと言つてよいであらう。

次に、善導が同じく「廻向發願心」釋に説いた「二河白道」の譬へは、岩崎氏も指摘しているように、その所顯の法義は『觀無量壽經』に基づくものと見られるが、その文彩は『涅槃經』に説かれている「一篋四蛇五旃陀羅⁽¹²⁾」の譬喩に求められているとも思われる。すなわち、それは、廻顧、詐親、汝可還來、六大賊、聞空中聲、寧沒水死不爲彼蛇賊所害、路值一河者即是煩惱、群賊、六入、六塵、惡獸、侵奪善法之賊など『涅槃經』の譬喩に使用されている語と、善導の使用語があまりにも類似しているからである。なおまた、善導が「信機」において「常沒常流轉」と述べていることは、『涅槃經』所説の「七種沒溺の譬⁽¹³⁾」を参考としているのではなからうかということと、「流轉生死」という語がしばしば『經』と『疏』とに見られるということである。

要するに、善導の教學における三心の開設は、曇鸞の「三不三信」に基調することは言うまでもないが、かれの三心釋の源底にあつて横流しているものは罪惡意識である。この三心釋の一段に特に『涅槃經』の及ぼす影響を認

めねばならぬ。それは、極悪人の「一闍提」を殺すといえども罪報なし、とまで極言している反面において、「一闍提」といえども救われうる契機が與えられているという『涅槃經』の説示は、特に善導が注意した思想であると言えるであろう。善導は、『涅槃經』理解の素地に立つて『觀無量壽經』を讀破したのではなからうか。かれの「凡入報土」の思想確立においても多分に『涅槃經』の影響が認められるのである。

註

- (1) 岩崎俊雄氏は、その著『觀經玄義分序説』六頁以下に、四分律宗、三階教、三論宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗などの六宗を取りあげて、善導教學との思想的關係を検討されている。
- (2) 『觀經疏傳通記』卷第一（淨土宗全、二卷、九七頁下）。
- (3) 『續高僧傳』卷第二十に「大涅槃部偏所弘傳講二十四遍」（大正藏、五〇卷五九三頁下）とある。
- (4) 『淨土宗要集』に「約經時涅槃宗人也」（淨土宗全、十卷、二三七頁上）といっている。
- (5) その文言句意の酷似している點が、岩崎俊雄著『觀經疏玄義分序説』三二～三七頁に指摘されている。
- (6) 『涅槃經』に「應當如是受持莫犯 作五逆罪、謗正法、及一闍提」（大正藏、十二卷、四一六頁下）とあり、また同じく「犯四重禁作五逆人及一闍提」（大正藏、十二卷、四一七頁下）などの語がある。
- (7) 『觀經疏』「散善義」（淨土宗全、二卷、五九頁上）。
- (8) 『般舟讚』（淨土宗全、四卷、五四五頁下）。
- (9) 『法華讚』卷上（淨土宗全、四卷、四頁上）。
- (10) 右同（淨土宗全、四卷、一二頁下）。
- (11) 右同の卷下（淨土宗全、四卷、二五頁下）。
- (12) 岩崎俊雄著『觀經疏玄義分序説』三八頁。
- (13) 『大槃涅槃經』第二十三「光明遍照高貴德王菩薩品」第十之三（大正藏、十二卷、四九九頁）參照。
- (14) 『大槃涅槃經』に「善男子如恒河邊有七種人 若爲洗浴恐畏寇賊 或爲採花則入河中 第一人者入水則沈 何以故羸無勢

力不習浮故 第二人者雖沒還出已復沒 何以故 身力大故 則能還出 不習浮故 出已還沒 第三人者沒已即出 出更
不沒 何以故 身重故沒 力大故出 先習浮故 出已即住 第四人者入已便沒沒已還出 出已即住遍觀四方 何以故
重故則沈 力大故還出 習浮則住 不知出處故觀四方 第五人者入已即沈 沈已便出 出已即住 住已觀方 觀已即去
何以故 爲怖畏故 第六人者入已即去淺處則住 何以故 觀賊近遠故 第七人者既至彼岸 登上大山無復恐怖 離諸怨賊
受大快樂」(大正藏、十二卷、五五四頁上)。

六、善導における罪惡觀と懺悔觀

淨土教的な罪惡觀といえは、われわれ人間が、無明煩惱によつて生死の世界に流浪して理に背き教えに逆らうところに、その罪惡觀が成立する根據があると言えるであらう。『觀無量壽經』には、「無量億劫生死之罪」あるいは「五十億劫」・「八十億劫」の生死の罪ということが重ねて説かれている。

ところで、善導は、この生死の罪をどのように自覺していたのであらうか。またその具體的な自覺の内容はどのようなものであつたのであらうか。かれが、顯著に末法思想の影響を受けて、『涅槃經』の思想に傾倒し、人間の罪惡觀を深めたことは前に述べたとおりであるが、『觀經疏』「玄義分」に序題を掲げて眞如廣大を述べたのち、

但以垢障覆深淨體無由顯照 故使大悲隱於西化驚入火宅之門 灑甘露潤於羣萌輝智炬則朗重昏於永夜⁽¹⁾

と述べているように、無明煩惱による垢障を嘆げき、そうしてこの無明煩惱の暗を佛の大悲智によつて輝やかされんことを念願しているのである。これが、かれの教學を展開せしめる思想的根據となつていのである。さらに善導による生死の罪の自覺は「散善義」に明らかにされていゝ深信が、すなわちそれである。すなわち、

決定深信 自身現是罪惡生死凡夫 曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣⁽²⁾

とあり、またかれは、これを『往生禮讚』の前序にも引用して、

深心即是眞實信心 信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流轉三界不出火宅⁽³⁾

と告白している。これは、かれ自身無始よりこのかた三界六道を流浪して生死の罪を犯しているということを自覺して表明したものである。すなわち、かれは、生死に流浪することを人間の根源的な罪惡として觀ているのである。それは、現實の人間にとつては、まぬがれ得ないところの根本的な罪惡なのである。この根本的生死の罪を具體的に表明しているものと言へば、「三心釋」に前後して明らかにされているところの人間の現實の相が、それである。すなわち「至誠心」の釋明には、

不得外現賢善精進之相內懷虛假 貪瞋邪偽奸詐百端惡性難侵 事同蛇蝎雖起三業名爲雜毒之善 亦名虛假之行
不名眞實業也 若作如此安心起行者 縱使苦勵身心 日夜十二時 急走急作如炙頭然者衆名雜毒之善 欲迴此
雜毒之行求生彼佛淨土者此必不可也 何以故 正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時 乃至一念一剎那三業所修皆是
眞實心中作 凡所施爲趣求亦皆眞實——中略—— 又眞實心中口業毀厭三界六道等自他依正二報苦惡之事 亦讚歎
一切衆生三業所爲善若非善業者 敬而遠之亦不隨喜也 又眞實心中身業合掌禮敬四事等供養彼阿彌陀佛及依正
二報 又眞實心中身業輕慢厭捨此生死三界等自他依正二報——中略—— 又眞實心中意業輕賤厭捨此生死三界等自
他依正二報 不善三業必須眞實心中捨 又若起善三業者必須眞實心中作不簡內外明闇皆須眞實 故名至誠心⁽⁴⁾
と述べている。これは、善導が自己の眞實心を確信づけるために明らかにしたものであるが、ここでは身口意の三業によつて造られる惡業と、虛假不實の罪惡性をもつ人間の現實の相とが的確に指摘されている。また「廻向發願心」の解釋においては自問して、

汝等衆生曠劫已來 及以今生身口意業於一切凡聖身上 具造十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等罪 未能除盡

然此等之罪繫屬三界惡道⁽⁵⁾

といい、各種の罪業を具體的に揭示している。この次に述べる「貪瞋二河」の譬諭もみな、無明煩惱の凝結した罪惡をもつ凡夫を表明しているものである。

次に、善導が『阿彌陀經』に基づいて淨土の別時行法を説いている『法事讃』には、

竊以娑婆廣大火宅無邊 六道周居重昏永夜生盲無目慧照未明 引導無方俱摧死地循環來去等逝水長流⁽⁶⁾

と序言して、「我れは無明の障り重し」と嘆息しているが、かれは人間の離れることのできない根源的罪惡に目覺めて悲嘆しているのである。このことは「散善義」にも、

我等凡夫 乃至今日虛然流浪煩惱惡障轉轉增多 福慧微微若對重昏之臨明鏡也 忽思忖此事不勝心驚悲歎者哉⁽⁷⁾
と述べられている。この悲嘆の結果として善導は、自己の罪障を反省し、現にある自己とあるべき自己との矛盾に苦しみ悩み、遂に「出離の縁あることなし」という結論に到達したのである。それは聖道門的なさとりへの道の遮斷を意味するものであつた。これは、善導が凝視した罪惡の凡夫、すなわち人間の眞實の相というべきものである。なお『法事讃』には、

罪根深謗説良善苦常沈 大聖雖有神通力無能相救益悲心 今勸道場時衆等發露懺悔罪無窮⁽⁸⁾

と述べているが、ここで善導は、凡夫の罪障は、その自覺において佛の悲心に通ずるものであり、佛の慈悲を仰ぐときに、いよいよ懺悔の恩念をおこすべきであると説いている。かれは、ここで自己の根源的罪惡にめぐめて悲嘆しているのであるが、その悲嘆はやがて懺悔を生み出す契機となるのである。それは、救われ難い罪障の凡夫は、

救われうる條件として自己の罪業を懺悔するより以外に方法はないからである。ここに善導教學が、懺悔に重要な意義を認めている所以が存するのである。

ところで、善導の懺悔觀についてその内容をうかがうと、大體、善導の説く懺悔には次の三種が擧げられる。すなわち、一つは隨犯隨懺の義であり、二つは念念稱名常懺悔の義であり、三つは作法を伴う廣・略・要の懺悔である。前の二種は懺悔文を唱えないで、時に應じて心中の罪を悔い、稱名念佛して業障消滅を計るものである。第一の「隨犯隨懺」は『往生禮讚』に、

不以貪瞋煩惱來間 隨犯隨懺不令隔念隔時隔日 常使清淨亦名無間修⁽⁹⁾

と教示されている。第二の「念念稱名常懺悔」の義は、善導が『觀無量壽經』によつて淨土の讚文をつくり、般舟三昧行道による往生の法を明らかにした『般舟讚』に述べているものである。すなわち

一切善業回生利 不如專念彌陀號 念念稱名常懺悔⁽¹⁰⁾

といい、さらに、

正念專稱無量壽 聲聲連注滿十念 念念消除五逆障 謗法闡提行十惡 回心念佛罪皆除⁽¹¹⁾

と述べて、いかなる罪障も、稱名念佛すれば佛の願力によつて皆除されうるといい、さらにまた、

門門不同八萬四 爲滅無明果業因 利劍即是彌陀號 一聲稱念罪皆除⁽¹²⁾

と述べている。ここでは善導は、われわれ人間の無明煩惱を滅するためには、八萬四千の種々なる法門があるが、それらのうち阿彌陀佛の名號が最も勝れたものであり、一聲稱念すれば、忽ちにしてその罪業をとり除くことができる」と力説している。

また『觀經疏』『定善義』にも、親縁・近縁・増上縁の三縁を明す中に、

衆生稱念即除多劫罪 命欲終時佛與聖衆自來迎接 諸邪業繫無能礙者 故名増上縁也 自餘衆行雖名是善

若比念佛者全非比較也⁽¹³⁾

と述べて、善導は、この故に、諸經の中には、特に念佛の機能が讃歎されているといい、また『無量壽經』に説かれている四十八願の中の第十八願によつてただ彌陀の名號を專念することにあるとし、なおまた『阿彌陀經』の説くところも、一日七日専ら彌陀の名號を念ずることにあるのであつて、十方恒沙の諸佛は皆このことを證誠されているのであるという⁽¹⁴⁾。この『定善義』に説かれた三縁のうち、増上縁については、『觀念法門』の中にさらに五種の増上縁を擧げているが、善導は、これをもつとも具體的に説いている。すなわち、その第一滅罪増上縁において、かれは、『觀無量壽經』に説かれた下輩の三人を引き、その往生人は十惡五逆の極重の罪を造るものであるが、一聲十聲の稱名の念佛によつて五十億劫ならびに八十億劫の生死の罪が消滅されて現に往生していることを證言しているのである⁽¹⁵⁾。

それでは、いつたい善導は、何によつて「念念稱名常懺悔」の意義づけをしているのであろうか。すなわち、かれは、何故に稱名の念佛が滅罪に對する唯一の方法であると思惟したのであろうか。それは前述した『觀無量壽經』の下輩に説かれた説相に由來するものであるが、かれは『法事讃』卷上において、これに答えて、

起悲智之心廣弘四十八願 以佛願力五逆之與十惡罪滅得生 謗法闡提回心皆往⁽¹⁶⁾

と言つてゐる。ここであれは、佛の四十八願は智慧と慈悲の真心より起されたものであるから、この大悲心に基づくならば、佛の願力は、たとい五逆の罪をもつ人であつても、十惡の罪をもつ人であつても稱名によつて滅罪せら

れ、なお極惡のひと謗法闡提までも廻向せられるのであると述べている。ここに「念念稱名常懺悔」というかれの宗教的思想的立場があると考えられる。かれはまた『往生禮讃』の序に、

今信知彌陀本弘誓願及稱名號 下至十聲一聲等定得往生 乃至一念無有疑心⁽¹⁷⁾

と述べている。かれは、このように彌陀の本願と稱名に絶対の信を置いているのである。ここにおいて、佛の大悲にふれるものは誰でも、自己の罪業の深重であることを信知し、いよいよ懺悔の思念を深めて稱名せずにはおられなくなるであらう。

次に、作法による懺悔の内容は、『往生禮讃』に示される廣・要・略の懺悔文によつてうかがわれる。これらの懺悔文は、上杉博士が指摘して天台の「法華懺法」に倣うものであると言われているが、その行法と内容については極めて嚴格なものが見られる。すなわち、善導は、「廣懺悔」の文をあげる前に「十方盡虛空の三寶及び衆生界に向つて具さに發露懺悔すべし」と述べて、

上品懺悔者身毛孔中血流眼中血出者名上品懺悔 中品懺悔者遍身熱汗從毛孔出眼中血流者名中品懺悔 下品懺悔者遍身微熱眼中淚出者名下品懺悔⁽¹⁸⁾

上中下の三品を擧げて極めて嚴格な懺悔を表明している。この文に續いて、かれは「此等三品の差別有れども、すべて久しく解脱分の善根を種たる人なり、今生に法を敬い人を重して身命を惜まず、乃至小罪までも、若し懺すれば、すなわち、よく心に徹して髓に徹せしむることを致す」と述べている。かれは、嚴格な三品の懺悔をまず擧げてゐるけれども、かれの懺悔に對する意圖はこの文に存すると言へるであらう。この意圖によつてかれは、廣懺悔の文を綴り、その文の中では、無始より今に至るまで一切の三寶、師僧父母、六親眷屬、知識法界の衆生に對す

るあらゆる罪業を擧げて懺悔せしめている。そうしてここに注目すべきことは、これらの罪はただ佛のみが知り給うものであるとしていることである。

さて次に、「略懺悔」の文は、「中夜禮讚」には五悔の文⁽¹⁹⁾として擧げられている。五悔とは、懺悔・勸請・隨喜・廻向・發願であるが、第一の懺悔を除いた四種も實は懺悔に基礎づけられているのである。それ故に、それらがすべて悔と呼ばれるのである。また「要懺悔」⁽²⁰⁾の文は、「日沒禮讚」に示されているが、善導は、その懺文の中で同じく佛の大悲によつて一切諸罪根の消滅を願つてゐる。以上のべた廣・略・要の三種の懺悔文を誦して滅罪を乞うのが、作法懺悔である。

ところで、善導がこのように嚴肅な懺悔を説き、なおかつそれを重要視することには、いつたいかなる理由が存するのであろうか、かれは廣懺悔の文を終つて、

始從今日願共法界衆生 捨邪歸正發菩提心 慈心相向佛眼相看菩提眷屬 作眞善知識同生阿彌陀佛國 乃至成佛 如是等罪永斷相續更不敢作⁽²¹⁾

と述べている。ここでは、懺悔の恩念は、消極的には過去における種々の罪を改悔することにあるのであるが、積極的には將來へ向つて諸善を修することが望まれている。

思うに、廢惡修善は、佛敎の情的な立場を示すものである。そうして、善導の時代は漸く廢佛の悲嘆から復興に向つた時代であつたから、興福作善は、各方面に共通して行われた。善導もまた廢寺を興隆し、或いは施物をことごとく三寶興隆のために用いたであらうということは、容易に想察できることである。これは、善導の師である道綽が特に強調した「懺悔修福」の實踐についてみれば、明らかなことである。われわれは、修善の根底に必ず懺悔

滅罪の思想があることを忘れてはならないであろう。この懺悔滅罪の思想こそ、凡愚宗教の根源をなすものであつて、ここに善導の懺悔觀の意義が存するのである。

要するに、善導は、自己の罪惡を自覺することによつて懺悔滅罪を計り、その宗教を成立せしめていると言えるのである。

註

- (1) 『觀經疏』「玄義分」(淨土宗全、二卷、一頁下)。
- (2) 右同疏「散善義」(淨土宗全、二卷、五六頁上)。
- (3) 『往生禮讚』前序(淨土宗全、四卷、三五四頁下)。
- (4) 『觀經疏』「散善義」(淨土宗全、二卷、五五頁下～五六頁上)。
- (5) 右同(淨土宗全、二卷、五九頁上)。
- (6) 『法事讚』(淨土宗全、四卷、一頁上)。
- (7) 『觀經疏』「散善義」(淨土宗全、二卷、六二頁上)。
- (8) 『法事讚』(淨土宗全、四卷、九頁下)。
- (9) 『往生禮讚』(淨土宗全、四卷、三五五頁下)。
- (10) 『般舟讚』(淨土宗全、四卷、五三八頁下)。
- (11) 右同(淨土宗全、四卷、五四五頁下) また同じく般舟讚に「地獄芬芳眼前現 白汗流出手把空 如此困苦誰能救 會是知識彌陀恩 手執香爐教懺悔 教令合掌念彌陀 一聲稱佛除衆苦 五百萬劫罪消除」(淨土宗全、四卷、五四五頁上)とある。
- (12) 右同(淨土宗全、四卷、五三一頁上)。
- (13) 『觀經疏』「定善義」(淨土宗全、二卷、四九頁上)。
- (14) 右同に「是故諸經中處處廣讚念佛功能 如無量壽經四十八願中 唯明專念彌陀名號得生 又如彌陀經中一日七日專念彌陀

名號得生 又十方恒沙諸佛證誠不虛也 又此經定散文中唯標專念名號得生此例非一」(淨土宗全、二卷、四九頁上)と述べられている。

(15)

すなわち、『觀念法門』に「即如觀經下品上生人 一生具造十惡重罪 其人得病欲死 遇善知識教稱彌陀佛一聲 即除滅五十億劫生死重罪 即是現生滅罪增上緣 又如下品中生人 一生具造佛法中罪 破齋破戒食用佛法僧物不生懺悔 其人得病欲死地獄衆火一時俱至 遇善知識爲說彌陀佛身相功德德國土莊嚴 罪人聞已即除八十億劫生死之罪 地獄即滅亦是現生滅增上緣 又如下品下生人 一生具造五逆極重之罪 經歷地獄受苦無窮 罪人得病欲死 遇善知識教稱彌陀佛名十聲於聲聲中除滅八十億劫生死重罪 此亦是現生滅罪增上緣」(淨土宗全、四卷、二二八頁上)と述べている。

(16)

『法事讚』卷上(淨土宗全、四卷、四頁上)。

(17)

『往生禮讚』前序(淨土宗全、四卷、三五四頁下)。

(18)

『往生禮讚』(淨土宗全、四卷、三七四頁上)。

(19)

『往生禮讚』(中夜禮讚)に、「至心懺悔 自從無始受身來 恒以十惡加衆生 不孝父母謗三寶 造作五逆不善業 以是衆罪因緣故 妄想顛倒生纏縛 應受無量生死苦 頂禮懺悔願滅除 至心勸請 諸佛大悲無上尊 恒以空慧照三界 衆生盲冥不覺知 永沒生死大苦海 爲拔羣生離諸苦 勸請常住轉法輪 至心隨喜 歷劫已來懷嫉妬 我慢放逸由癡生 恒以瞋恚毒害火 梵燒智慧慈善根 今日思惟始惺悟 發大精進隨喜心 至心回向 流浪三界內 癡愛入胎獄 生已歸老死 沈沒於苦海 我今脩此福 回生安樂土 至心發願 願捨胎藏形 往生安樂國 速見彌陀佛 無邊功德身 奉觀諸如來 賢聖亦復然 獲六神通力 救攝苦衆生 虛空法界盡 我願亦如是」(淨土宗全、四卷、三六四頁下、三六五頁上下)とある。

(20)

『往生禮讚』(日沒禮讚)に、「至心懺悔十方佛 願滅一切諸罪根 今將久近所脩善 回作自他安樂因 恒願一切臨終時勝緣勝境悉現前 願覩彌陀大悲主 觀音勢至十方尊 仰願神光蒙授手 乘佛本願生彼國 懺悔回向發願已 至心歸命阿彌陀佛」(淨土宗全、三五四頁下)と示されている。

(21)

『往生禮讚』(淨土宗全、四卷、三七五頁上)。

七、結

ここに、上述の検討の結果をまとめて結論にしたいと思う。

いわゆる末法思想は、經論に説かれている佛教の衰滅觀が濁亂のシナ社會に反映して興起したのである。かかる濁惡の社會において人びとは、現實の末法到來を意識せざるをえなかつた。特に道綽は、末法時を意識してその宗教を體系づけたのであるが、しかし、聖道門的な修行を通して内面的なざとり、そのものを充分に把握することはできなかつた。そこでかれは、自力によるざとりの世界への道を斷念して、それを他力淨土門の立場として表明したのである。

道綽の思想をうけついで善導は、隋唐時代の佛教界に一大波紋を投げかけた末法思想を單なる時代意識に止めず、人間存在そのものの基盤のうえに立つて末法を自覺したのであつた。人間というものは、常に苦惱をもち罪惡を背負うているのである。それは、特定の時代に限られるものではない。善導は、人間存在そのものの意義をはつきりと自覺していたがゆえに、時代を超越して、いつの時代にも當て嵌まる適切な教説を説くことができたのである。そうしてかれの普遍的な人間觀は、人間の根源的な罪惡觀に基づいて表明されたのである。

また善導が、かれの「凡入報土」の思想的根據を『觀無量壽經』に置いていることは言うまでもないが、かれが、その思想確立に際して多分に『涅槃經』の影響を受けているということもまた事實として認めなければならぬ。要するに、善導は、自己の罪惡を自覺することによつて懺悔滅罪を計り、その宗教を組織し體系づけていると言えるのである。